

کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی

الهام تمدن*

محمد رضا نصر اصفهانی**

چکیده

علوم مختلف مانند فلسفه، کلام، حکمت و عرفان همه در جستجوی راهی برای دستیابی به معرفت الهی هستند، اما آنچه عرفان را از آن‌ها متمایز می‌کند، استفاده از روش کشف و شهود است که ابزاری برای رسیدن به مقصد نهایی عارف است. روزبهان بقلی، از عارفان بزرگ قرن ششم هجری، مشاهدات فرامادی خود را به‌طور مستقل در کتابی به نام *کشف/الاسرار* به تفصیل بیان کرده است و این کتاب، از این جهت منحصر به فرد است. او بیشتر از عارفان دیگر بر کشف و جذبه الهی و کمتر از دیگر عارفان بر کوشش تأکید دارد. علاوه بر موضوعات بحث‌برانگیزی که در *کشف/الاسرار* خود بیان می‌کند، دیدگاه او درباره‌ی مسأله‌ی کشف و شهود نیز قابل توجه است. در این مقاله مبانی نظری و دیدگاه روزبهان درباره‌ی کشف و شهود بررسی شده است. اینکه روزبهان مکاشفه را به سه دسته‌ی مکاشفه‌ی ذات و صفات و افعال الهی و مصادیق و نشانه‌های آن تقسیم‌بندی می‌کند و نیز طرح مبحث مشاهده و مقدمات و نتایج آن، از مسائل مهم مطرح در این تحقیق است. همچنین به مقوله‌ی رؤیت خداوند از دیدگاه روزبهان توجه شده است و ابزارهای رؤیت، یعنی روح و قلب و نفس و سر و سرّ و محل رؤیت هر یک از آن‌ها مطرح شده است.

واژگان کلیدی: ۱. کشف و شهود، ۲. روزبهان بقلی، ۳. مشاهده، ۴. رؤیت الهی.

۱. مقدمه

کشف و شهود به این معنی است که میان دل عارف و عالم سرّ رابطه‌ای برقرار می‌شود و عارف، بی‌واسطه از مفاهیم غیبی آگاه می‌شود. این آگاهی متناسب با درجه‌ی کمال

* elhamt_82@yahoo.com

** m.nasr@ltr.ui.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۹۷/۶/۳۱

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان

** دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

تاریخ دریافت: ۹۷/۳/۱۹

عارف، او را به سوی معرفت پیش می‌برد.

در آثار عارفان سنت اول عرفانی^۱، تکیه بر کشف و شهود، روش و ابزار رسیدن به معرفت مشهود است. هجویری روش‌های مختلف رسیدن به معرفت را برشمرده و بنا به دلایلی، این روش‌ها را که هر یک مختص گروهی است، رد کرده است. این روش‌ها عبارت است از عقلی و استدلالی و ضروری و الهامی. هجویری معتقد است معرفت با عقل و استدلال دریافت نمی‌شود. از بدیهیاتی هم نیست که بی‌سبب در دل پدید می‌آیند. همچنین الهام صرف نیز موجب حصول معرفت نمی‌شود؛ زیرا اگر قرار باشد هر کس بر الهام خود تکیه کند، ادعاهای متضاد و متناقضی درباره‌ی خداوند پدیدار می‌شود و معیار صدق و کذبی هم پذیرفته نخواهد بود. به گفته‌ی هجویری، معرفت حق مانند علم به طاعت‌هاست. ابتدا استدلالی و مکتسب است و در انتها ضرورت می‌شود. او فقط معرفتی را درست می‌داند که براساس عنایت الهی و فنای در او، به بنده عطا می‌شود (۲۴، صص: ۳۹۲-۴۰۰). باتوجه‌به عبارات هجویری، روش کسب معرفت، از خود بنده و مجاهدت‌های او آغاز می‌شود و مکاشفه نیز در کنار این کوشش‌ها در جذب او به سوی حقیقت مؤثر است.

قشیری معتقد است معرفتی که با کشف و شهود حاصل شده، اصیل و قابل‌اعتماد است. او محاضره را همان حضور قلبی معرفی می‌کند که در اثر استیلای اذکار و اوراد بر دل سالک وارد می‌شود. بعد از مرحله‌ی محاضره، مکاشفه رتبه‌ی دوم را دارد. در این مرتبه، سالک با حضور قلب، به صفات خداوند پی می‌برد و شک و تردید در این مرحله جای ندارد. او در مرتبه‌ی بعد، تکامل محاضره و مکاشفه را در مشاهده می‌داند. در این مقام، همه‌ی حجاب‌ها از مقابل دیدگان سالک به‌کنار می‌رود و اسرار الهی را درمی‌یابد و به شرف مشاهده‌ی پروردگار خویش نائل می‌شود (۱۸، صص: ۱۱۷-۱۱۸).

در سنت دوم عرفانی نیز با وجود اینکه به روش‌های عقلی و نقلی و استدلالی توجه می‌شود، اما از ارزش روش کشف و شهود در دستیابی به معرفت کاسته نمی‌شود. ابن‌عربی که خود منشأ تحول در عرفان اسلامی و پایه‌گذار سنت دوم عرفانی است، در مقدمه‌ی *فصوص‌الحکم* تأکید می‌کند که معارفی که در این کتاب نشر داده، به طریق کشف و دریافت‌های عرفانی، از پیامبر اکرم(ص) دریافت شده و مأمور شده است تا آن را بدون هیچ تغییری به میان خلق ببرد و آن‌ها را از معارف این کتاب بهره‌مند سازد. وی از خداوند استعانت می‌جوید تا آنچه را مأمور شده انجام دهد، بدون نقصان و بی‌آنکه بر آن بیفزاید، درست همان‌گونه که پیامبر اکرم(ص) حد آن را معلوم کردند، به انجام برساند. او تصریح می‌کند که *فصوص‌الحکم* را به طریق مکاشفه و مواجید عرفانی دریافت کرده، نه از راه اکتساب علوم و معارف رسمی (۲، ص: ۴۷).

کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی ۳۱

ممکن است این تصور پیش آید که به کارگرفتن چند روش برای حصول مقصود در سنت دوم عرفانی موجب شود که در مقایسه با سنت اول، از میزان اهمیت و اعتبار روش کشف و شهود کاسته شود. تأمل در آثار و آرای این سنت عرفانی به خوبی نشان می‌دهد که نزد پیروان این سنت عرفانی نه تنها از ارزش و اهمیت این روش چیزی کاسته نشده، بلکه پیوند این روش با روش‌های دیگر سبب شده است که روش کشف و شهود ظرفیت‌های بیشتری پیدا کند و نقش گسترده‌تر و عمیق‌تری بر عهده گیرد. سید حیدر آملی به‌طور ضمنی این سه روش را با هم مقایسه کرده و جایگاه برتر روش کشف و شهود را در مقایسه با دیگر روش‌ها و ابزارهای شناخت نشان داده است. وی در بیان این سه روش، روش نقلی را «بیان الدعوی علی سبیل الخطاب» و روش عقلی را «بیان صغری علی سبیل البرهان» و روش کشفی را «بیان الکبری» خوانده است. او معتقد است که رسیدن به معرفت عمیق هستی، جز با معرفت شهودی امکان ندارد (۵، صص: ۶۶۴-۶۶۸).

باتوجه به اهمیتی که کشف و شهود در عرفان اسلامی دارد و با در نظر گرفتن این موضوع که روزبهان بقلی روش کشف و شهود را برای رسیدن به معرفت برگزیده است و در این زمینه آثار منحصربه‌فردی دارد، مبانی نظری این موضوع را در آثار او جستجو می‌کنیم. باید توجه داشت که روزبهان بقلی در دوره‌ای مهم در سیر عرفان اسلامی می‌زیسته و دیدگاه او در سیر تطور آن اهمیت فراوانی دارد و بر آثار بسیاری از بزرگان ادب فارسی تأثیر بسزایی داشته است.

۲. معنای لغوی و اصطلاحی کشف و شهود

۲.۱. کشف

بعضی ارباب لغت، معنای لغوی کشف را «رفعک الشیء عمّا یواریه و یغطیه» دانسته‌اند؛ یعنی چیزی را از برابر آنچه آن را پنهان می‌سازد و می‌پوشاند، برآوردن و آشکار ساختن (۳، صص: ۲۶۲-۲۶۳).

معنای واژه‌ی قرآنی کشف، به این صورت آمده است: «کشف الثوب عن الوجه و غیره و یقال کشف غمّه» (۸، ص: ۷۱۲) (برداشتن پارچه و غیر آن از روی صورت و زدودن غم از دل دیگران).

خواجه عبدالله انصاری در اثر معروف و ماندگار خود *منازل السائرین*، باب مکاشفه، در تعریف اصطلاح مکاشفه، آن را مبادله و سریان سرّ میان دو همراز و راهیابی به ماوراء حجاب و دستیابی به حقایق ناب می‌داند. او مکاشفه را مرتبه‌ی قبل از مشاهده می‌داند (۶، صص: ۵۱۰-۵۱۱).

روزبهان بقلی کشف را قالبی از رؤیت برتر و ادراک فراتجربی معرفی کرده که به واسطه‌ی آن، اسماء و صفات الهی را شهود می‌کند (۱۳، ص: ۴۰۶).
از نظر قیصری کشف دو معنا دارد: لغوی و اصطلاحی. در لغت به معنی رفع حجاب است و در اصطلاح عرفانی، روشی است که عارف را به درجه‌ای از آگاهی درباره‌ی حقایق غیبی می‌رساند. قیصری در ادامه‌ی سخن خود کشف را بر دو قسم تقسیم می‌کند: کشف معنوی و کشف صوری. کشف صوری در عالم مثال حاصل می‌شود؛ یا از طریق مشاهده و دیدن است، یا از طریق شنیدن، مانند پیامبر که کلام وحی را می‌شنید، یا از طریق ذوق، مانند اینکه سالک شهود می‌کند که طعامی را می‌خورد و با خوردن آن طعام، از معانی غیبی مطلع می‌شود و نیز ممکن است این کشف به وسیله‌ی سایر حواس صورت گیرد (۱۹، ص: ۳۳).

۲.۲. شهود

شهود پدیداری معرفتی است که بسیاری از عارفان، فیلسوفان و دانشمندان به آن باور دارند. این لغت از کلمه‌ی شهد، به معنای حاضر شدن، دیدن و گواهی دادن گرفته شده است. در اصطلاح قرآنی، شهود را حضور همراه با مشاهده‌ی به وسیله‌ی چشم یا بصیرت معنا کرده‌اند (۸، ص: ۷۴۵).

واژه‌ی شهود یکی از اصطلاحات رایج در عرفان اسلامی است که در اصطلاح عرفا، آن را رؤیت حق به حق می‌گویند (۲۰، ص: ۱۵۳).

هجویری در کشف‌المحجوب خود، مراد از مشاهدت را دیدار دل می‌داند؛ دلی که حق تعالی را در خلأ و ملاء می‌بیند. از نظر او حقیقت مشاهده بر دو نوع است: یا منشأ آن یقین است، یا محبت (۲۴، ص: ۴۲۸). او معتقد است که «هر که به مجاهدت، چشم سر را از شهوات بخواباند، لامحاله حق را به چشم سر ببیند» (۲۴، ص: ۴۲۹) او مشاهدت در دنیا را مانند رؤیت در عقبی می‌داند (۲۴، ص: ۴۳۰).

منظور از شهود عرفانی آن است که عارف ملکوت خدا را شهود کند. اهل تصوف شهود را به معنای حضور در دل می‌دانند؛ چنان‌که عزالدین کاشانی می‌گوید: «مراد از شهود، حضور است. هرچه دل حاضر آن است، شاهد آن است و آن چیز مشهود اوست. اگر حاضر حق است، شاهد اوست و اگر حاضر خلق است، شاهد آن. صوفیان مشهود را شاهد خوانند به سبب آنکه هرچه دل حاضر آن بود؛ آن چیز هم حاضر دل باشد و هرگاه لفظ شاهد، مطلقاً بر صیغت واحد استعمال کنند، مرادشان حق بود و چون شواهد گویند، بر صیغت جمع، مرادشان خلق بود، به جهت وحدت حق و کثرت خلق و چون لفظ شهود مجرد گویند، مرادشان حضور حق بود، چه دل ایشان پیوسته شاهد و حاضر حق بود» (۲۱، ص: ۲۱).

مشاهده به معنی قرب و حضور است. مکاشفه و مشاهده از لحاظ معنی نزدیک‌اند، اما کشف را در معنای برتر به کار می‌برند (۱۴، ص: ۴۱۲).

۳. روش و ابزار روزبهان بقلی

روزبهان بقلی، عارف بزرگ قرن ششم هجری، مانند دیگر عارفان معتقد است روش کشف و شهود ابزار رسیدن به حقیقت توحید و معرفت الهی است و به گفته‌ی خودش، از اوان کودکی به‌طور مداوم و مستمر از این روش برای درک حقیقت استفاده کرده است. او به‌صراحت ذکر می‌کند که در میان گمراهان زاده شده و پرورش یافته، اما نخستین بار در سن سه‌سالگی و سپس در سنین هفت و پانزده سالگی اولین مکاشفات عرفانی خود را دریافت کرده است. همین مکاشفات باعث شده تا دکان خود را رها کند و جعبه‌ی دخل و هرچه را در دکان بود، در راه بیفکند و جامه‌هایش را بدرد و سر به صحرا نهد. یک سال و نیم در آن وضع، واله و حیران و گریان باقی ماند، تا آنگاه که از حالت شوریدگی و اضطراب به آرامش رسید. سپس به جست‌وجوی مرشد و راهنما برآید (۱۱، صص: ۱۰۴-۱۰۵) از این سخنان می‌توان نتیجه گرفت که او مجذوب سالک بوده است. پس از اینکه راهبری به نام شیخ جمال‌الدین پیدا می‌کند، در مصاحبت این مرد درهای ملکوت را بر قلب خود گشوده می‌بیند و کشف‌های متواتر بر او حاصل می‌شود و در کنار مرشد خود علوم غیبی و اسرار دینی بر او جاری می‌شود و مواجید و مکاشفات بی‌شماری به او دست می‌دهد (۱۱، ص: ۱۰۶). از این گفتار چنین برمی‌آید که روزبهان به یافتن کمال از طریق علم و خواندن کتاب معتقد نبوده است؛ زیرا مرشد خود را نیز مدرس و معلم معرفی نمی‌کند، بلکه او را راهگشایی برای رسیدن به مکاشفات بیشتر و عمیق‌تر می‌خواند؛ به‌عبارت‌دیگر مکاشفات، او را به‌سمت یافتن مراد و مرشد راهنمایی می‌کند و مرشد نیز باعث دستیابی او به مکاشفات بیشتر می‌شود.

او هنگامی که در مشرب *الارواح* خود، به طبقه‌بندی عرفا می‌پردازد، اولین طبقه را به مجذوبین اختصاص می‌دهد. در طرح روزبهان، سیر الی الله با جذب آغاز می‌شود و کسی می‌تواند قدم در راه سیر و سلوک بگذارد که جذب‌ی حق نصیب او شود. از دیدگاه او، جذب بر سلوک و مجاهده مقدم است و سالکان دومین طبقه‌ی عرفا هستند. اهمیت جذب در آغاز راه سلوک تا جایی است که وی آن را جایگزین یقظه و انتباه می‌کند. جذب از نظر او، خاص روح انسان است، زمانی که هنوز به جسم نپیوسته است. این جذب در هنگام خلقت روح و در عالم امر و حتی پیش از آنکه روح به‌واسطه‌ی ایجاد حق، هستی بیابد و امر حق بر آن

۴. کشف و شهود در آثار روزبهان بقلی

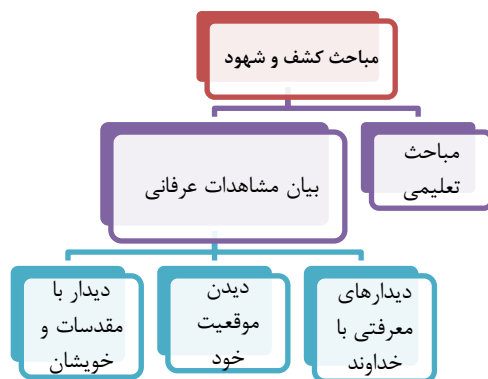
روزبهان بقلی کتابی به نام کشف/الاسرار به رشته‌ی تحریر درآورده است که در عالم عرفان اسلامی یک استثنا محسوب می‌شود. این کتاب شرح تجربیات عرفانی و کشف و شهود روزبهان از زبان خود اوست که به خواست یکی از مریدان نگاشته و هنگام نوشتن آن همواره بیم داشته که مورد طعنه و عتاب و بلای اهل ظاهر قرار گیرد و حتی بالاتر از آن، پیروان محمد(ص) در مقام انکار و مخالفت قرار گیرند و هلاک شوند. از دیدگاه روزبهان کسی که به مکاشفات صدیقین باور ندارد، به آیات انبیا نیز ایمان نخواهد داشت؛ زیرا دریاهای ولایت و نبوت در یکدیگر جاری هستند (۱۱، ص: ۱۰۲). در صورتی که بخواهیم این کتاب را بر مبنای ادبیات خاص صوفیه مدنظر قرار دهیم، آن را اثری ویژه می‌یابیم که سبک و سیاقی متفاوت دارد و حتی نسبت به سایر آثار عرفانی، غیرطبیعی است. پل نوویا و هانری کوربن و کارل ارنست که هر سه از صاحب‌نظران عرصه‌ی عرفان اسلامی و محققان آثار روزبهان بقلی هستند، این متن را در زمینه‌ی عرفان اسلامی و حتی در عرصه‌ی ادبیات عرفانی جهان بی‌مانند و منحصر به فرد توصیف کرده‌اند (۴، ص: ۹۱). یگانگی این اثر از آن جهت است که روزبهان در آن تلاش کرده که مکاشفات و اسرار باطنی خویش را هویدا کند، کاری که عارفان دیگر از انجام آن ابا داشته‌اند.

عنوان اثر مذکور شامل واژه‌ی کشف است که در اصطلاحات صوفیه بیشتر به معنای بصیرت باطنی و فراستی ژرف است. روزبهان کشف را قالبی از رؤیت برتر و ادراک فراتجربی معرفی کرده که به واسطه‌ی آن، اسماء و صفات الهی را شهود می‌کند (۱۳، ص: ۴۰۶).

اصطلاح «اسرار» در عنوان «کشف/الاسرار» ایهام دارد، هرچند می‌توان سرّ را به معنای رمز و راز یا موضوعی خاص در ساحتی بلند تعبیر کرد که هر کسی توان درک و مراقبت از آن را ندارد. سرّ دو مفهوم ظاهری و باطنی دارد؛ به عبارت دیگر، وجود خارجی (عینی) و معقول در ذهن (انتزاعی) یا جوهری دارد. همچنین از آن به رمز و راز یا حقیقت پوشیده تعبیر می‌شود که با عقل ظاهری درک‌پذیر نیست و دانش عموم به آن راه ندارد؛ اما سرّ، در روان‌شناسی تصوف، قوه یا رتبه‌ای از قوا و مراتب خود درونی و باطنی روان است؛ به عبارت دیگر، از مقام‌های ضمیر باطن انسان است که عمیق‌تر و لطیف‌تر از قلب و روح است. از واژه‌ی سرّ، به ضمیر نیز تعبیر می‌شود. ضمناً هم بر یک حس معرفت درونی دلالت می‌کند و هم بر مراتب ژرف آگاهی که سرشت سرّ را تشکیل می‌دهند. روزبهان در شرح شطحیات، در بیان واژه‌ی سرّ می‌گوید: «سرّ خفایی میان عدم و وجود است. حقیقت سرّ

کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی ۳۵

آنچه زبان علم نگفت. عارف بی وسایط از خود داند و افشای آن نتواند. این مکنونات کواشف ملک و ملکوت است» (۱۳، ص: ۴۱۸). کتاب کشف/الاسرار انتقال‌دهنده‌ی معانی و مفاهیم است که به‌واسطه‌ی مشاهده‌ی اسرار پوشیده، در ضمیر باطنش بر او مکشوف شده بود. این بدان معنا نیست که روزبهان در آثار دیگر خود به کشف و شهود اشاره نکرده است. او در آغاز عبهر العاشقین خود، از دیدن جنی لعبتی سخن می‌گوید که به حسن و جمال جهانیان را عشق می‌داد و با او درباره‌ی اسرار عالم، از جمله عشق سخن می‌گوید (۱۰، ص: ۶). او در ابتدای فصل اول این کتاب به‌صراحت اظهار می‌دارد که جمال ملکوت را به چشم ملکوتی دیده و در منازل مکاشفات سیر کرده و از خوان روحانیان مائده‌ی مقامات و کرامات خورده است... (۱۰، ص: ۴). روزبهان بقلی بعضی از تعالیم عرفانی خود در باب کشف و شهود را در شرح شطحیات خود و حین تعریف عبارت‌ها و مفاهیم عرفانی و ضمن شرح و تفسیر کلام شطح‌آمیز عارفان بیان کرده است. او در مشرب الارواح خود، هنگام شرح موضوعات عرفانی، به مباحثی مانند مکاشفه و مشاهده نیز پرداخته است. به طور کلی کشف/الاسرار بیان الانوار به بیان مواجید عرفانی و شرح شطحیات و مشرب الارواح به بیان مباحث تعلیمی روزبهان اختصاص دارد. در عبهر العاشقین هم به‌صورت جسته و گریخته، به یافته‌های عرفانی او و اهمیت آن اشاره شده است. مباحث را که روزبهان در زمینه‌ی کشف و شهود مطرح کرده است، می‌توان به‌صورت زیر دسته‌بندی کرد:



نمودار ۱. تقسیم‌بندی انواع مباحث مربوط به کشف و شهود در آثار روزبهان

۵. مباحث تعلیمی کشف و شهود در آثار روزبهان بقلی

هدف از این‌گونه مباحث، بیان تعاریف و مراتب و دسته‌بندی‌ها و تقسیماتی است که روزبهان درباره‌ی مشاهدات عرفانی دارد. او در تعریف واژه‌ی کشف چنین می‌گوید: «کشف،

بیان پوشیدگی است بر فهم، چنان شود که به چشم می‌بیند حقیقتش ظهور ملک و ملکوت است و جلال قدم جبروت دیده‌ی عارفان را، در دیده‌ی ایشان پوشیده سنای جلال خود، تا بدان جمال وجهش بینند. آنگه به ملک غیبتش درنگرند و از هر صفتی فهمی در معرفت کنند» (۱۳، ص: ۴۰۶).

باتوجه به این تعریف، از نظر روزبهان هنگامی که پوشیدگی و حجاب از فهم آدمی کنار رود و ملک و ملکوت (عالم غیب) را چنان بیند که گویی با چشم خود می‌بیند، کشف اتفاق افتاده است. در این حالت، جلال الهی در برابر جمال او پنهان می‌شود تا سالک وجه خدا را با چراغ جمال او مشاهده کند و صفات مختلف الهی را درک کند.

۶. رابطه‌ی تجلی و مکاشفه

تجلی در لغت به معنی آشکارشدن و جلوه‌کردن و تابش و نمایش است (۱۶، ص: ۸۹). تجلی یکی از موضوعات ژرف و مهم عرفانی است که اداکردن حق آن، در این مجال ممکن نیست و تنها به مقداری از بحث تجلی که در رابطه با کشف و شهود در آثار روزبهان است، اشاره‌ی کوتاهی می‌شود.

یکی از معانی تجلی که در سنت اول عرفانی و در رابطه با کشف و شهود به کار می‌رود، آشکارشدن ذات و صفات و افعال حق تعالی بر ضمیر سالک است. تجلی در این معنی، منشأ احوال و مقامات عرفانی است و اصولاً سلوک که آغاز آن، ارادت (مریدشدن) است، از تجلی ارادت حق نشئت می‌گیرد و درد طلب در مرید بیدار می‌شود. نهایت سلوک نیز که فنا و بقاست، به تجلی ذاتی ختم می‌شود. در کلمات صوفیان متقدم، تجلی با نور و اشراق و رؤیت که نمادهای بصری‌اند، و نیز با مفهوم قلب پیوند دارد، از جمله گفته‌اند: «تجلی، اشراق نور اقبال حق است بر دل مقلان» (۱۳، ص: ۴۴۵).

تجلی خدا در ساحت‌های گوناگون مطرح است: در هستی، در قلب عارف و نیز در قیامت. در آثار روزبهان تجلی به معنی جلوه‌گردن و درواقع، تجلی انوار است. به این معنا که نور خداوند در دل‌های پاک تابیده می‌شود و این دل‌ها آینه‌ای برای بازتاب نور حق هستند: «دل منظر روح است و محلی خاص که آن مکان لطیفه‌ای خاص است. در آن مکان، جز تجلی نشود. آن عالم را دل خوانند که شاهد مشهد غیب است» (۱۳، ص: ۱۶۵).

روزبهان در کتاب مشرب‌الارواح خود تجلی را چنین توصیف می‌کند: «تجلی ظهور وجوه قدیم برای چشم‌های اسرار، به صفت کشف انوار است و آن خاصیت چشم‌های باطن است؛ زیرا چشم‌های ظاهر به عوارض و علت‌ها پوشیده است» (۱۲، ص: ۱۴۱). او جلوه‌گردن خداوند در دل افراد و دیده‌شدن او به چشم باطن را تجلی می‌گوید. البته این نور ازلی در دل کسانی

کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی ۳۷

جلوه‌گر می‌شود که قلب آن‌ها مانند آینه صیقل داده شده و این قلب، مصداق قلب سلیم باشد. جالب است که برخلاف بیشتر عرفا که معتقدند باید ابتدا عارف قلب خود را از تیرگی‌ها پاک کند تا نور الهی در آن تجلی یابد، روزبهان بر این عقیده است که این نور الهی است که قلب را از تیرگی‌ها پاک می‌کند؛ به بیان دیگر در اینجا هم مانند اکثر موارد، کشش را برتر از کوشش می‌داند: «از آیت‌های کون، مرآت دل برگزید؛ زیرا که حق را به دیده‌ی سر در آن آینه دید، از آن گفت: «لَا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» یعنی مصفی عن الكدورات الكون بنور التجلی» (۱۰، ص: ۳۶). درواقع کسی که خداوند به او قلب سلیم داده است، همان است که تیرگی هستی به نور تجلی از دل او پاک شده و در این آینه‌ی صیقلی و پاک، همواره خدا را می‌بیند. پس در اینجا می‌توان تجلی را نوری دانست که بر دل‌ها کشف و آشکار می‌شود.

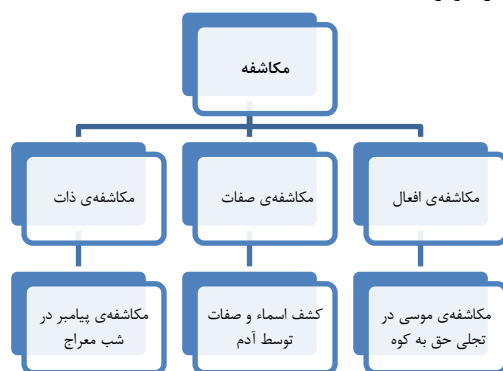
در عرفان روزبهان، تجلی در محبت مشاهده و در برابر استتار مطرح می‌شود و شامل سه مرتبه‌ی تجلی ذات، صفات و افعال است. روزبهان هنگام شرح یکی از مکاشفات خود، به تجلی افعالی خداوند اشاره می‌کند و چنین می‌گوید: «قلبم در دریا‌های افعال الهی غرقه شد. چیزی جز نابینایی در نابینایی نیافتم. پس فرو رفتم و به عالم افعال خاص رسیدم. در آنجا، در حالتی میان استتار و تجلی قرار داشتم. خداوند از عالم قدرت و توانایی‌اش بر من ظاهر شد...» (۱۱، ص: ۱۸۳).

آنچه در عرفان روزبهان از آن به تجلی تعبیر می‌شود، همواره در یک سیر صعودی، میل به سوی هدفی متعالی دارد که آن را فصل الخطاب مقامات و مدارج معرفتی می‌خوانند. این هدف، بسته به استعداد نفوس برای قبول تجلی، متفاوت است.

۷. مکاشفه

همچنان که تجلی به سه مرتبه‌ی ذاتی و صفاتی و افعالی تقسیم می‌شود، مکاشفه نیز بسته به نوعی از تجلی که بر قلب عارف وارد شده، به همین سه دسته تقسیم‌بندی می‌شود. روزبهان درباره‌ی مکاشفه اعتقاد دارد که «هنگامی که اهتمام به غیر، از قلب عارف رخت بریندد و از غبار وساوس پاک گردد و به پاکی اذکار الهی نورانی شود و محبت ازلی او را برای اهل حق بودن برگزیند و به مقام اسرار برسد، در صورتی که اهل کشف لطایف افعال باشد، پس مکاشفه‌ی او مانند موسی و طور است: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» (۱، اعراف: ۱۴۳) (پس نور حق بر کوه تجلی کرد) و اگر اهل کشف صفات باشد، مکاشفه‌ی او مانند مکاشفه‌ی آدم ابوالبشر در کشف اسماء و صفات است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (۱، البقره: ۳۱) (و به آدم همه‌ی اسماء را یاد داد) و اگر اهل کشف ذات باشد، مکاشفه‌ی او مکاشفه‌ی محمد (ص) در شب معراج است: «دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (۱، النجم: ۸، ۹)

(آنگاه نزدیک شد و بر او به وحی نازل کرد. با او به قدر دو کمان یا نزدیک‌تر از آن شد)؛ درواقع مکاشفه، بیان حق، به صفت یقین است». سپس به نقل حدیثی از حضرت علی (ع) می‌پردازد که می‌فرماید: اگر پرده‌ها کنار زده می‌شد، چیزی به جز یقین زیاد نمی‌شد و سپس آیهی شریفه‌ی «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (۱، النجم: ۱۱) (آنچه دلش دید، هم حقیقت یافت و کذب و خیال نپنداشت) که به معنی این است که قلب‌ها آنچه را می‌بینند، تکذیب نمی‌کنند؛ برای شاهد سخنش می‌آورد (۱۰، ص: ۱۵۳). باتوجه‌به این سخنان: اولاً رابطه‌ی تجلی ذاتی و صفاتی و افعالی، با مکاشفه‌ی ذاتی و صفاتی و افعالی روشن می‌شود؛ ثانیاً مشخص می‌شود که برای مکاشفه، علاوه‌بر جذب و عنایت و تجلی حق، اهلیت سالک و درجه‌ی استعداد او نیز مؤثر است.



نمودار ۲. انواع مکاشفه

۸. زمینه‌ی مکاشفه

برخلاف عارفانی مانند هجویری که کشف و شهود را نتیجه‌ی مجاهدت و ریاضت می‌دانند، روزبهان آن را صرفاً فضل و اراده‌ی الهی می‌پندارد که شامل کسانی می‌شود که خواست او به آنان تعلق می‌گیرد. او برخلاف بسیاری از عارفان، مجاهدت و ریاضت را معرفت عوام می‌داند و هرگز کوشش نمی‌کند که از چنین راه‌هایی به معرفت الهی برسد. او که در سن پنجاه و پنج سالگی در حال نگارش کتاب *کشف‌الاسرار* است، به‌صراحت بیان می‌کند که مدت بیست سال است که احکام مجاهدت را از دل رانده و بدون ریاضت و مجاهدت مانده و ذکرهای مشایخ و شوق اعمال و تمرین‌ها و ریاضت‌های متعدد قبلی، از قلبش رخت بر بسته است؛ زیرا در محکمه‌ی معرفت، آن اذکار و اعمال را درست نمی‌شمرده است. با این حال، به گفته‌ی خود، تا زمان نگارش این کتاب، شب و روزی بر او نگذشته است مگر آنکه با مکاشفه‌ای از عالم غیب توأم باشد. او در عالم مکاشفه، خداوند را یک‌بار در صورت جمال و بار دیگر، در صورت کبریایی دیده که رسیدن به حضرت حق را از طریق

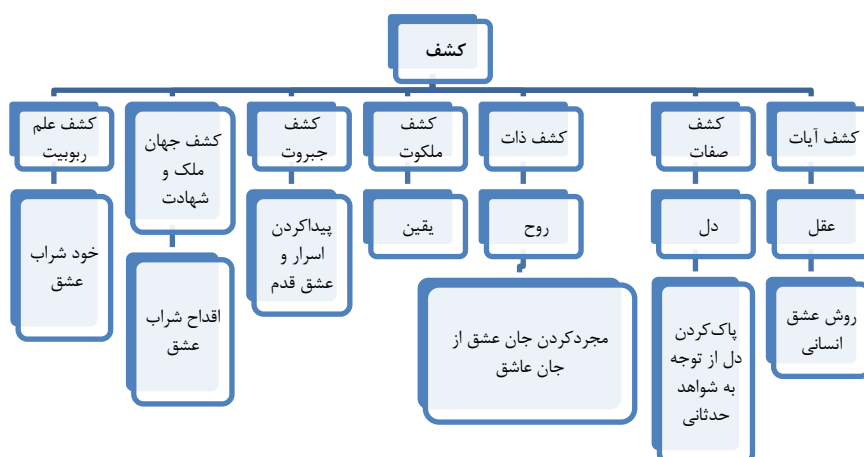
مجاهده و ریاضت و بدون دیدن وجه کریم او مردود شمرده و چنین القا کرده است که راهی به او جز از طریق خودش و با برداشتن پرده از جمال او وجود ندارد؛ آن هم به واسطه‌ی آنچه خدا می‌خواهد و از طریق کسی که او می‌خواهد و به‌نحوی که او می‌خواهد و سپس آیه‌ی مبارکه‌ی «وَ أَنْ أَلْفُضَلْ بِيَدِ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (۱، حدید: ۲۹) (هر فضل و نعمتی در دست خداست که به کسی که خواهد، می‌بخشد) را شاهد می‌آورد (۱۱، ص: ۱۹۰).

۹. انواع کشف

نگرش روزبهان و دیگر عارفانی که روش و ابزار درک معرفت را کشف و شهود می‌دانند و دلایل عقلی و نقلی را برای رسیدن به معرفت به‌کار نمی‌گیرند، موجب شد که عقلی را که ابزار شناخت بعضی از حکما و متکلمان بود، در برابر عشق قرار دهند. عشق محصول سربلند روش کشف و شهود به‌شمار می‌آمد و بر عقل برتری داشت. عشق پرسامدترین موضوع در کتاب *عبر العاشقین* روزبهان است. عرفان روزبهان بر پایه‌ی عشق بنیان نهاده شده است. روزبهان بقلی کشف را مهیج عشق می‌داند. او برای کشف، ابزار و ساحت‌ها و نتایج مختلف قائل است. روزبهان در عین قبول ابزار عقل، آن را وسیله‌ای برای کشف آیات و نشانه‌های خداوند می‌داند. از نظر او، خداوند در شواهد حدثانی و زیبایی‌ها جلوه‌گر می‌شود و عقل این آیات و جلوه‌ها را درمی‌یابد. درک این آیات، زمینه‌ی عشق انسانی را فراهم می‌کند که از نظر روزبهان، نردبان عشق الهی است، اما ابزاری که صفات الهی را کشف می‌کند، دل نام دارد. این ابزار عشق را از توجه به ظواهر زیبا پاک می‌کند و به صفات الهی رهنمون می‌شود. روح است که ذات را کشف می‌کند و باعث می‌شود که عاشق برای خود وجودی قائل نباشد و درواقع، همان مرحله‌ی فناست. روزبهان با استناد به آیه‌ی شریفه‌ی «وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» (۱، انعام: ۷۵) (و این‌چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان دادیم تا اهل یقین شود) معتقد است که یقین در اثر رؤیت ملکوت حاصل می‌شود (۱۰، ص: ۵۰). ملکوت به معنای صورت باطنی اشیا و جهت ارتباطی آن‌ها با مبدأ است (۱۵، ص: ۳۶۴)؛ یعنی به معنی ساحت متعالی یا بُعد آسمانی موجودات و انسان‌هاست.

کشف جبروت باعث می‌شود که جان عشق جمال الهی را پیدا کند (مراد از عالم جبروت، همان عالم عقل و معناست که فوق عالم ملکوت است). کشف جهان ملک و شهادت (عالم طبیعت و مادی) مانند قدحی است که شراب عشق را دربردارد و کشف علم ربوبیت (عالم لاهوت)، خود شراب عشق است. هنگامی که جان از آن شراب بنوشد، مست

ابد می‌گردد و جامه‌ی جان رنگ خدا می‌گیرد. چنین کشفی را نهایت نیست و عقل در این مرحله ناکارآمد است. (۱۰، ص: ۱۲۶).



نمودار ۳. ابزارها و نتایج انواع کشف

۱۰. مشاهده

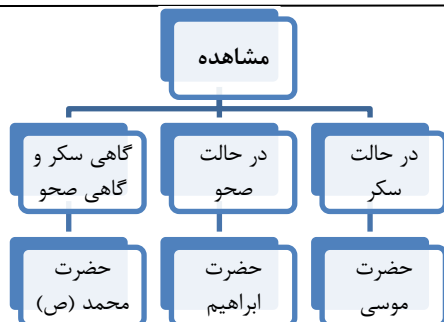
پس از مکاشفه، مرحله‌ی مشاهده است. روزبهان معتقد است کسی که در مشهد مشاهده (ظرف دریافت و شهود تجربه‌ی عرفانی و غیبی) از بهر غیر تکلف کند، هستی را با حق می‌بیند که این دیدن هستی با حق، شرک است (۱۰، ص: ۲۲۵). عارفانی مانند روزبهان، غیر از حق چیزی نمی‌بینند و معتقدند که دیدن حق به همراه هستی، شرک است. فنا از عالی‌ترین مفاهیم و مباحث عرفان اسلامی و از دیدگاه بعضی عرفا، یکی از مراتب توحید است که سالک در جهت رسیدن به حق، از خود و صفات خود خالی شده و سراسر وجود خویش را سرشار از صفات حق مطلق می‌یابد.

وحدتی که روزبهان به آن معتقد است، عالم صورت و طبیعت را از پا درمی‌آورد، تا جایی که جز او نمی‌بیند. در آن مقام والا، جان از وجود و عدم خالی می‌شود و با او یکی می‌شود. عالم صورت و حتی زاویه‌ی عشق فنا می‌شود تا آنجا که عارف هر چه می‌شنود، از او می‌شنود و هر چه می‌بیند، از او می‌بیند (۱۰، ص: ۱۷۷).

او معتقد است که عارف نمی‌تواند با قصد خود به مشاهده برسد، زیرا مشاهده به تجلی تعلق دارد و انسانی که حادث است، از مشاهده‌ی قدم ممنوع است. پس هنگامی که حق به وصف تجلی بارز می‌شود، چشم‌های بینندگان را به نور خود سرمه می‌کشد؛ پس خدا را به خدا می‌بینند و خدا را به او مشاهده می‌کنند. شهود هنگامی که به معنی حضور است، مقام

یقین است و هنگامی که به معنی رؤیت است، پس او آشکار است. او سپس آیاتی از قرآن کریم را بر عقاید خود شاهد می‌آورد که در بردارنده‌ی واژه‌ی «شهید» است: «وَأَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» (۱، فصلت: ۵۳) (آیا اینکه خدایت بر همه‌ی موجودات عالم گواه است، کفایت نمی‌کند؟) و «إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرًا لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» (۱، ق: ۳۷) (در این هلاک پیشینان پند و تذکر است، آن را که قلب هوشیاری باشد یا گوش دل به کلام حق فرادهد و به حقایقش توجه کامل کند)، آنگاه از قول مراد خود، ابوعبدالله خفیف می‌گوید: «مشاهده، آگاهی قلب‌ها به غیب، بر مرکب‌هایی از نور است» و از قول عارف دیگری مشاهده را بروز صرف صفات در لباس آیات می‌داند (۱۲، ص: ۱۵۳) به این معنا که صفات الهی در آیات و نشانه‌های او، یعنی در هستی ظاهر شوند.

از نظر روزبهان، مشاهده‌ی عاشق در دو مقام سکر و صحو است. طلب رؤیت در مقام صحو و سکر با هم تفاوت دارد. حضرت ابراهیم(ع) در مقام صحو بود که با جمله‌ی «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ» (خدایا! به من نشان بده که چگونه مردگان را زنده می‌کنی) و در پوشش دیدن چگونگی زنده‌کردن مردگان، از خداوند درخواست رؤیت کرد. اما حضرت موسی(ع) در مقام سکر بود که صرف مطلق دیدن حق را بی‌پرده بیان کرد و گفت: «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (خدایا خودت را به من نشان بده تا بر تو نظر افکنم) حضرت محمد(ص) هر دو مقام را داشت. آنگاه که در منزل صحو بود، فرمود: «ارنی الاشیاء کما هی» (چیزها را همان‌گونه که هستند به من نشان بده) و «رأیت ربی فی احسن صورۃ» (پروردگرم را در بهترین شکل دیدم) و «جاء الله من سینا و استعلن بساعیر و اشرق من جبال فاران» (خدا از سینا آمد و خود را به ساعیر نشان داد و از کوه فاران درخشید). هنگامی که در مقام سکر آمد فرمود: «لا احصی ثناء علیک» (ستایش تو قابل‌شمارش نیست). ابوالدردا از رؤیت سؤال کرد، از مقام صحوش جواب داد، گفت: «رأیت نوراً». ابن‌عباس از رؤیت سؤال کرد، از مقام سکرش جواب داد، گفت: «رأیت ربی فی احسن صورۃ» (۱۰، صص: ۱۲۸-۱۲۹). چنان‌که می‌بینیم، روزبهان حضرت ابراهیم را در مقام صحو و حضرت موسی را در مقام سکر و پیامبر اکرم اسلام را در هر دو مقام می‌بیند.



نمودار ۴. انواع حالات مشاهده

۱۱. مقدمات مشاهده

روزبهان معتقد است که ابتدای مشاهده، کشف است. پس از آن خطاب و سپس وصلت دل و آنگاه، خطاب تسکین و قربت، پس از آن بروز لویح و طلوع انوار کشف عجایب اسرار، آنگاه جمال «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» به دیده ربوبیت و چشم جان و عقل بینند. سپس مشاهده در مشاهده‌ی روح را بی‌نهایت است (۱۰، ص: ۱۲۹).

به این معنی که پس از کناررفتن حجاب از پیش روی سالک، خطاب الهی را با گوش جان می‌شنود و دلش به ماوراءالطبیعه متصل می‌شود. آنگاه به حق تقرب می‌یابد و تجلی انواری، او را به مشاهده‌ی جمال الهی سوق می‌دهد. این مشاهده نهایی ندارد.



نمودار ۵. مراحل از کشف تا مشاهده

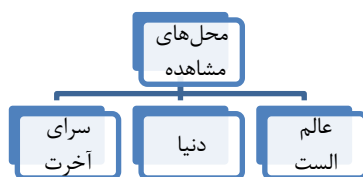
حق جمالش را به قدر تمکین می‌نماید. در ابتدای مشاهده، ذات انسان را از رؤیت به وادی سکر می‌اندازد. در آن حال عارف چنان سرگشته و حیران است که قدرت دیدن ندارد. هنگامی که به مشاهده‌ی معرفت و وصلت در مشاهده برسد، زمان درازی در آن حالت می‌ماند، ولی حیرانی و هیجانش باعث اضطراب و نجشیدن شیرینی جمال حق می‌شود. هنگامی که علل حدثانی از روح محو شود، روح با مشاهده خو می‌کند و با صفت مشاهده، به مقام صحو می‌رسد. در این حالت، صافی و سکران یکی می‌شوند؛ تا در مشاهده به جایی می‌رسد که خطاب خاص در حجله‌ی انس از حق می‌شنود. محبت صرف عاشقان در آنجا حاصل می‌شود (همان).



نمودار ۶. مقدمات و نتایج مشاهده

۱۲. محل‌های مشاهده

از نظر روزبهان، اهل مشاهده را سه مشاهده است: یکی پیش از وجود انسانی که اشاره به عالم الست و قول «الست بریکم» دارد. هنگامی که لذت کلام الهی در خلق رسید، از حق جمال خواستند تا شناخت آن‌ها از او کامل شود. حق حجاب جبروت برداشت و جمال جلال ذات به ایشان نمود. ارواح انبیا و اولیا از تأثیر شنیدن صدا و جمال جلال مست شدند؛ مشاهده‌ی دوم در دنیا می‌تواند اتفاق بیفتد که فقط برای کسانی اتفاق می‌افتد که جوهر روح آن‌ها به عوارض بشری پوشیده نشود و در روحشان قهاریات اثر نکند و باعث افزایش محبت او می‌شود؛ و مشاهده‌ی سوم یا رؤیت اعظم، در سرای بقاست (۱۰، صص: ۱۳۱-۱۳۲). روزبهان معتقد است که در عالم الست، روح انسان‌ها هنگام شنیدن ندای «الست بریکم الاعلی؟» عاشق آن صدای لطیف شده است و از آن معشوق والا طلب صورت کرده، آن معشوق ذره‌ای از جمال خود را به او نمایانده و او را شیفته‌ی خود کرده است. از این جهت است که انسان در این جهان همواره به دنبال آن صورت محبوب می‌گردد. در ابتدای راه، عاشق صورت مهرویانی می‌شود که ذره‌ای از حسن و جمال او را در خود دارند؛ زیرا آنان همان صورت زیبای معشوق ازل را در ذهن و ضمیر او تداعی می‌کنند (۱۰، ص: ۵۶).



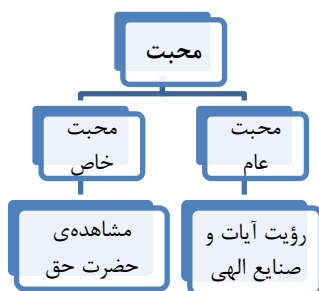
نمودار ۷. محل‌های مشاهده

۱۳. آثار و نتایج مشاهده

۱.۱۳. محبت

هنگامی که روزبهان از محبت حق سخن می‌گوید، آن را با مشاهده پیوند می‌زند و محبت را به دو نوع تقسیم می‌کند: محبت عام و محبت خاص. محبت عام از رؤیت آیات و

صنایع الهی پدید می‌آید و محبت خاص پس از مشاهده‌ی حضرت حق ایجاد می‌شود (۱۰، ص: ۱۳۱).



نمودار ۸. تقسیم‌بندی انواع محبت

روزبهان به‌طور کلی نتیجه‌ی مشاهده را در هر سه محل (عالم الست و دنیا و آخرت)، محبت می‌داند. هرچه مشاهده بیشتر باشد، محبت هم زیادتر می‌شود و هرچه محبت افزایش یابد، مشاهده افزون‌تر می‌شود. خواص به قدر محبت خود از مشاهده برخوردار می‌شوند. البته مشاهده‌ی عموم و خصوص با یکدیگر متفاوت است (۱۰، ص: ۱۳۳).



نمودار ۹. رابطه‌ی محبت و مشاهده

۱۳. ۲. یقین

روزبهان بقلی معتقد است که کمال محبت به حق، باعث ایجاد شوریدگی و شیفتگی بر مشاهده‌ی دائمی حضرت حق می‌شود و جان با بال شوق در قرب پرواز می‌کند و هرچه بیشتر می‌پرد، شوقش نیز بیشتر می‌شود و آتش این شوق، حجاب‌های حدثانی که روی دل را پوشانده‌اند، می‌سوزاند و به مشاهده‌ی جمال و جلال رحمانی می‌رساند. او برای اثبات مدعای خود، دعایی از رسول خدا(ص) را نقل می‌کند که می‌فرماید: «سألك لذة النظر الی وجهك و الشوق الی لقاءك» (از تو لذت نگاه کردن به صورتت و شوق دیدارت را می‌طلبم) (۱۰، صص: ۱۳۵-۱۳۶). نتیجه‌ی این مشاهده عشق است (۱۰، ص: ۱۳۶). این عشق باعث یقین می‌شود. در ابتدای عشق، حیرت عاشق، نور یقین را پوشانده است، اما با دیدن این نور، عاشق از غیر حق دوری می‌کند (۱۰، صص: ۱۲۰-۱۲۱).



نمودار ۱۰. مراحل از محبت تا یقین

کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی ۴۵

منظور از این یقین، یقین شهودی است. سالک با سیر در درجات یقین، از علم‌الیقین به عین‌الیقین رسیده و با دیدن حقیقت اشیا، از شنیدن و استدلال بی‌نیاز می‌شود. سپس در حق‌الیقین، از علم و آگاهی خود فارغ شده، به مقامی فراتر از یقین انتقال می‌یابد.

۱۳.۳. معرفت

از نتایج دیگر مشاهده، معرفت است: «عارف عاشق هنگامی که در عین عشق افتاد، در عالم ملکوت و جبروت، سیار و طیار شد. به کمال معرفت نرسد تا در صرف مشاهده درنیفتد» (۱۳، ص: ۱۱۷). عارف عاشق از عالم ناسوت بالاتر می‌رود و در عوالم ملکوت و جبروت سیر می‌کند. اما راه شناخت، دیدار با اوست.

۱۳.۴. برداشته‌شدن مجاهده

روزبهان شطح ابوالحسین مزین را بیان می‌کند که می‌گوید: «هر که از مشاهده‌ی حق اعراض کند، حق او را به خدمت و طاعت خود مشغول می‌گرداند.» او در تفسیر این شطح، پیامبر اکرم (ص) را مثال می‌زند که خداوند در ازای شب‌زنده‌داری و نماز شب، به او وعده‌ی مقام محمود داده بود، اما هنگامی که به مقام مشاهده رسید، با آیه‌ی «مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى» (۱، طه: ۲) (قرآن را برای آن نفرستادیم که در رنج افتی)؛ رنج عبادت را از او برداشت، زیرا در مقام مشاهده، مجاهده برداشته می‌شود (۱۳، صص: ۱۸۵-۱۸۶).

۱۳.۵. یکسان‌شدن نعمت و بلا نزد عارف

از نگاه روزبهان، مشاهده‌ی حق باعث می‌شود که بلا و نعمت نزد پیغمبران و صدیقان یکی شود؛ چنان‌که زنان مصر در رؤیت یوسف، درد بریدن دست خود را احساس نکردند و همچنان که حسین حلاج، بلا و نعمت را یکی می‌دانست و با همه‌ی صدمات و بلاهایی که به او رسیده بود، «ما مَسْتَى الضَّرُّ» می‌گفت (۱۳، ص: ۲۹۶).

۱۳.۶. فنا و بقا و وحدت

از دیدگاه روزبهان، سالک در مقام مشاهده در چیزی نظر نمی‌کند، مگر اینکه خدا را در آن می‌بیند (ما نظرت الی شیء آلا و رایت الله فیه) (۱۳، ص: ۳۱۶).

دست عنایت حق سالک را در منازل و درجات فنا پیش می‌برد و درجه‌به‌درجه در مراتب شهود و معرفت حقیقی ترقی می‌کند و سرانجام به مرحله‌ای می‌رسد که اثری از غیر نمی‌ماند. سپس نوبت به ظهور وجود حق می‌رسد و سالک، حقیقت حق را با حق می‌یابد. روزبهان شطح بایزید را که گفته است: «مَثَلُ مَنْ نَبِينْد. مَثَلُ مَنْ بَحْرِ بِي كِرَانِهْ اسْتِ كِهْ اَوْلِ وْ اَخْر نَدَارْدِ» چنین تفسیر می‌کند که بایزید مشاهد جمال ازل بوده و در مقام وحدت، کثرت نداند. او از خود غایب و در حق فانی و به حق باقی بوده است؛ زیرا که چون خلقت برخیزد، احدیت می‌ماند (۱۳، صص: ۱۳۷-۱۳۸). از این گفتار پیداست که سالک با سیر در

عوامل فنا و عبور از مراحل گوناگون، سرانجام به نوعی تمکن دست یافته، به مرحله‌ی بقای پس از فنا وارد می‌شود. خلق را عین حق و حق را عین خلق می‌یابد. وجود حقانی او معدن حقایق می‌شود. روزبهان معتقد است کسی که حق را به‌عین ببیند، جمیع وجودش از عین حق پر می‌شود و چشم‌هایش از نور جمال حق مملو می‌شود. چنین چشمی وقتی خود را می‌بیند، از بس حق آشکار است، خود را آینه‌ی ازل می‌بیند (۱۳، ص: ۲۹۴).

۱۴. رؤیت

«بیشترین عبارتی که در کشف/الاسرار تکرار شده، جمله‌ی «رأیته» به معنی او را رؤیت کردم، یا شهود کردم است. بدون اغراق، رؤیت در فرهنگ معانی واژگان عرفانی روزبهان، مهم‌ترین مقوله‌ی جامع برای بیان ادراک عرفانی است. کشف نوع خاصی از مشاهده و دریافت عرفانی است که از ویژگی‌های اولیاءالله است. از دیدگاه روزبهان، این مشاهده و دریافت عرفانی بر مبنای آگاهی فلسفی یا انتزاعی و خیالی نبوده، بلکه یک رؤیت تجسم‌یافته و تمثیلی در قالب‌های قابل‌درک ظاهری است؛ دریافتی بر مبنای معرفت از نظر کالبد روحانی، معرفتی است که از الهام و مکاشفه حاصل شده و به واسطه‌ی نور مقدس الهی آشکار می‌شود» (۴، ص: ۹۳).

درخصوص رؤیت، مباحث اختلافی بسیاری در علم کلام و عرفان اسلامی وجود دارد. طرفداران رؤیت، منشأ آن را در قرآن کریم می‌دانند. آن‌ها از بعضی آیات، مانند این آیات برای اثبات نظریه‌ی خود کمک می‌گیرند: «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (۱، قیامت: ۲۲) (آن روز، رخساره‌هایی از شادی برافروخته است و به چشم قلب، جمال حق را مشاهده می‌کنند) که دیدن خداوند را در قیامت وعده می‌دهد، «وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَ مَلَكًا كَبِيرًا» (۱، انسان: ۲۰) (چون آن جایگاه نیکو را مشاهده کنی، عالمی پر نعمت و کشوری بی‌نهایت بزرگ خواهی یافت)، «الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَ أَنَّهُمْ إِلَىٰ رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ» (۱، بقره: ۴۵) (آنان که می‌دانند خداوند را ملاقات می‌کنند و بازگشتشان به‌سوی او خواهد بود)، «فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَ لَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا» (۱، کهف: ۱۱۰) (کسی که به ملاقات خداوند امید دارد، کار نیک انجام دهد و در عبادت خدایش کسی را شریک نگیرد) و «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق: ۶) (ای انسان! حقا که تو به‌سوی پروردگار خود به‌سختی در تلاشی و او را ملاقات خواهی کرد).

درعوض، آیات دیگری مانند آیاتی که به‌دنبال می‌آید، دست‌مایه‌ای برای مخالفان رؤیت به‌شمار می‌روند: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (۱، انعام: ۱۰۳) (او را هیچ چشمی

کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی ۴۷

درک نکند و او همه‌ی دیدگان را مشاهده می‌کند) و «فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ» (۱، نساء: ۱۵۲) (گفتند خدا را به چشم ما آشکار بنما. پس صاعقه‌ی سوزان آن‌ها را به سبب این جهل و سرکشیدن، گرفت) و «قَالَ رَبِّ ارْنِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي» (۱، اعراف: ۱۴۳) (و گفت: خداوندا! خود را به من بنما تا بر تو نظر بیفکنم، فرمود: هرگز نمی‌توانی.) به اعتقاد علامه‌ی طباطبایی قرآن کریم هر جا رؤیت درباره‌ی حق تعالی را پذیرفته است، همراه آن خصوصیتی را آورده و قیودی را همراه کرده است که به ما نشان می‌دهد مقصود از رؤیت، علم حضوری است (۱۵، ص: ۲۹۳).

در کلام بزرگان دین هم مبحث رؤیت مطرح شده است. خود روزبهان کلام حضرت علی(ع) را نقل می‌کند که می‌فرماید: «من در شبتهی نیستم. حق را دیدم و در حق شک نکردم که می‌بینم؛ چون می‌دیدم. بعد از آن، در غیم اعتراض نفس نیفتمادم. اگر بینم به چشم سر، چنانش بینم که به چشم دل؛ «ما شککت فی الحق منذ رأیته و لو کشف الغطاء، ما ازددت یقیناً». روزبهان این سخنان را شطح می‌خواند و در کتاب شرح شطحیات خود، این‌گونه به شرح آن پرداخته که این بزرگ، خبر از شهود شهود و مشهد قرب داد، با ادراک صفت به صفت و ذات به ذات. در سکر، بی شک در رؤیت بود و در صحو، بی زحمت معارضه. گفت من پیوسته شاهد غییم. حق را معاین به حق. اگر پرده‌ی سما بردارند، مرا در یقین زیادت نشود، زیرا که حضورم در غیبت است و غیبت در حضور (۱۳، صص: ۹۰-۹۱).

در میان اهل کلام، گروهی دیدن خدا را در دنیا (بعضی در بیداری و بعضی در خواب و بیداری) و آخرت ممکن می‌دانند و گروهی دیگر، چشم را در هر دو دنیا از دیدن او محروم می‌دانند. گروه دوم چون امکان رؤیت را نفی می‌کنند، وقوع آن را که بر امکان مبتنی است نیز منتفی می‌دانند، ولی گروه اول که امکان اصل دیدن او را پذیرفته‌اند، در وقوع آن به بحث پرداخته‌اند. مجسمه که خدا را جسم می‌دانند، عقیده دارند که رؤیت، هم در دنیا واقع شده و هم در آخرت برای همه واقع می‌شود. نظر اشاعره که خدا را از جسم بودن تنزیه می‌کنند این است که رؤیت در دنیا واقع نشده، ولی در آخرت، نه خود رؤیت، یعنی دیده شدن با چشم، که مخصوص اجسام است، بلکه حاصل آن، یعنی علمی که در پی دیدن با چشم پدید می‌آید و از علم با قوای ادراکی دیگر روشن‌تر است، فقط برای مؤمنان اتفاق می‌افتد. نزد شیعه و معتزله امکان رؤیت وجود ندارد (۷، صص: ۱۱۵-۱۱۸). روزبهان رؤیت را در میان همه‌ی صوفیانی که به مقام سکر می‌رسند، مشترک می‌داند و چنین حکم می‌کند: «از شطلاحان طربناک هیچ‌کس نیست که از حق رؤیت نخواست و دعوی رؤیت نکرد. در مجالسشان، زبان عشق همه، «رأیت ربی» گوید» (۱۰، ص: ۱۳۲).

۱.۱۴. مراتب رؤیت

روزبهان برای رؤیت، پنج ابزار و مرتبه قائل است که عبارت‌اند از: رؤیت قلب، رؤیت روح، رؤیت عقل، رؤیت نفس، رؤیت سر و رؤیت سرالسر^۲.

۱.۱.۱۴. **رؤیت قلب:** هنگامی که قلب از آثار نفس و حجاب آن پاک شود، عالم ملکوت را می‌بیند و برای او احکام غیب و اسرار ممالک آشکار می‌شود. چنان‌که رسول خدا(ص) فرمود: «اگر شیاطین بر قلوب بنی‌آدم تسلط نداشتند، به‌سوی ملکوت آسمان‌ها نظر می‌کرد» و این ابتدای رؤیت قلب است. در مراحل بالاتر، برای او انوار صفات الهی ظاهر می‌شود و همچنین مشاهده‌ی صفات حاصل می‌شود. چنان‌که به امیرالمؤمنین علی(ع) گفته شد: «آیا پروردگاران را می‌بینی؟» فرمود: «چگونه عبادت کنم کسی را که نمی‌بینم؟ چشمان، او را در دنیا نمی‌بیند، اما قلب، او را به حقایق ایمان می‌بیند.» خدای متعال در قرآن کریم فرمود: «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى» (۱، نجم: ۱۱) (آنچه در غیب عالم) دید، دلش هم به حقیقت یافت و کذب و خیال نپنداشت) (۱۲، ص: ۱۳۷).

۱.۱.۲. **رؤیت روح:** هنگامی که روح از عوارض مسائل بشری و حجاب‌های امتحان خلاصی یافت، اسرار ربوبیت و لطایف معانی صفات الهی بر آن آشکار می‌شود و با بال عشق به پرواز درمی‌آید و خداوند را به صفات قدیمش می‌بیند؛ چنان‌که قرآن کریم می‌فرماید: «دَنَى فِتْدَلَى» (نجم: ۸). عارفان می‌گویند: «هنگامی که روح به شراب عشق مست شد، معشوق را به جلال ذات، بعد از رؤیت صفات می‌بیند» (۱۲، ص: ۱۳۷).

۱.۱.۳. **رؤیت عقل:** هنگامی که عقل در جولان خود با بال تفکر در آیات، کامل شد، برای او انوار صفات در جلال آیات، ظاهر و آشکار می‌شود؛ چنان‌که بعضی عارفان می‌گویند: «در چیزی نگاه نکردیم، مگر اینکه خدا را در آن دیدیم.» قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَى» (۱، طه: ۵۴) (همانا در این کار آیات ربوبیت برای خردمندان پدیدار است). عارفان می‌گویند: «هنگامی که عقل عاشقان از تیرگی خلقت پاک شد، حق را با لباس حسن می‌بیند و این از درجات التباس است» (۱۲، ص: ۱۳۷).

۱.۱.۴. **رؤیت نفس:** هنگامی که انوار صفات برای روح و قلب ظاهر شد، نفس در صور خیال خود، افعال خداوند را می‌بیند و با آن‌ها تسکین می‌پذیرد و در جوار قلب و روح لذت می‌برد. پس، از کار قلب و عقل اطمینان می‌یابد؛ چنان‌که خدای تعالی فرمود: «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا» (۱، شمس: ۸) (و به او شر و خیر او را الهام کرد). عارفان گویند: «رؤیت نفس، شهود قهریات ازل است» (۱۲، ص: ۱۳۸).

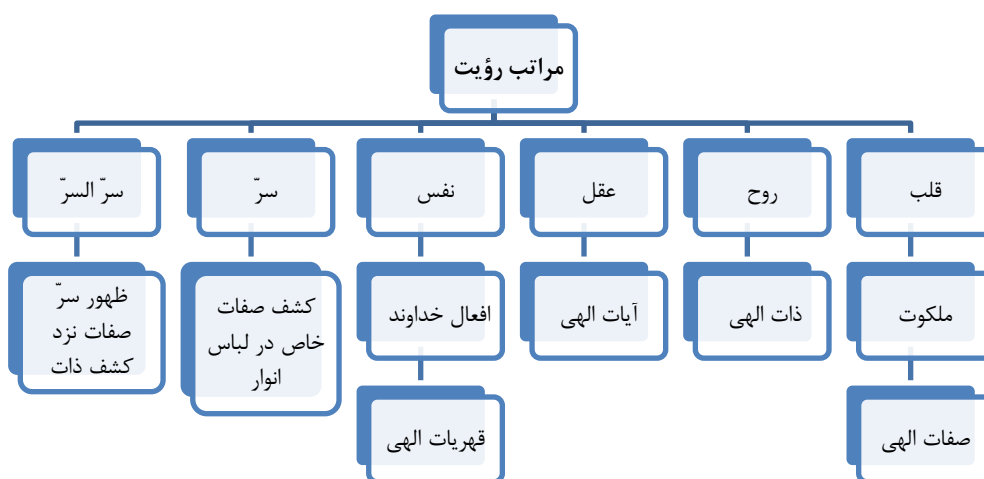
۱.۱.۵. **رؤیت سر:** سر عاشق مراقبت اسرار حقی است که غیب نامیده می‌شود و غیب چیزی است که از دیده‌های باطن مخفی است و برای دیده‌های اسرار آشکار است و

کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی ۴۹

آن متعلق است به کشف خاص و علم خاص. عارفان گویند: «رؤیت اسرار، کشف صفات خاصه‌ی الهی در لباس انوار است» (۱۲، ص: ۱۳۸).

۱۴. ۱. ۶. رؤیت سرالسّر: سرّ چشمی دارد و آن سرالسّر است و رؤیت آن، ظهور سرّ صفات نزد کشف ذات است و محل کشف آن هنگامی است که عشق از عاشق برود. عارفان گویند: «رؤیت سرالسّر بیان آن چیزی است که در کشف عیان دیده است» (۱۲، ص: ۱۳۸)؛ به این معنا که وقتی عاشق به مرحله‌ی فنا رسید، نه از عشق اثری می‌ماند و نه عاشق. در این مرحله که بالاترین مرحله‌ی کشف است، صفات الهی نزد ذات او، بر عارف آشکار می‌شود.

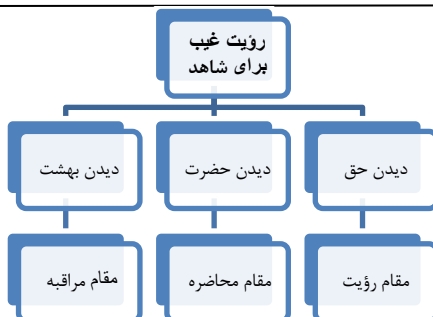
در نمودار زیر، به‌طور خلاصه مراتب رؤیت آمده است:



نمودار ۱۱. مراتب رؤیت

۲.۱۴. ساحت‌های رؤیت غیب

روزبهان هنگامی که در «مشرب الارواح» رؤیت را تقسیم‌بندی می‌کند؛ رؤیت غیب برای شاهد را به سه نوع تقسیم می‌کند: دیدن بهشت و دیدن حضرت و دیدن حق. او در این باره چنین می‌گوید: «اما دیدن بهشت، پس در مقام مراقبه است و اما دیدن حضرت در مقام محاضره و اما دیدن حق سبحانه در مقام رؤیت است.» (۱۲، ص: ۱۸۳) شرح و بیان مکاشفات او در «کشف/الاسرار» نیز در همین سه ساحت است.



نمودار ۱۲. ساحت‌های رؤیت غیب برای شاهد

۷. نتیجه‌گیری

۱. روزبهان بقلی مانند دیگر عارفان سنت اول عرفانی، کشف و شهود را تنها روش برای رسیدن به معرفت حق معرفی می‌کند و به روش‌های عقلی و نقلی اعتقادی ندارد.
۲. روزبهان مجاهدت و ریاضت را برای دستیابی به این ابزار پیشنهاد نمی‌کند، بلکه معتقد است که این مرحله فقط با خواست و اراده‌ی خداوند به سالک اعطا می‌شود.
۳. او مکاشفه را به سه نوع مکاشفه‌ی ذات و صفات و افعال تقسیم می‌کند که نتیجه‌ی تجلی ذاتی و صفاتی و افعالی است. او مکاشفه‌ی موسی در تجلی حق به کوه را مکاشفه‌ی افعالی و مکاشفه‌ی حضرت آدم را مکاشفه‌ی صفات و مکاشفه‌ی پیامبر در شب معراج را مکاشفه‌ی ذات می‌داند. او همچنین عقل را مسئول کشف آیات و دل را مسئول کشف صفات و روح را مسئول کشف ذات می‌داند. او کشف غیب را به چند مرحله‌ی کشف ملکوت، جبروت، جهان ملک و شهادت و علم ربوبیت تقسیم می‌کند و برای هر یک از آنها نتایج را قائل است. روزبهان مشاهده را در دو حالت صحو و سکر، به تفصیل شرح می‌دهد و برای هر یک نمونه‌هایی را می‌آورد. او برای مشاهده، سه محل عالم الست، دنیا و آخرت را ذکر می‌کند.
۴. روزبهان برای مشاهده، مقدمات و نتایج را بیان می‌کند که از نتایج مهم مشاهده، محبت، یقین، معرفت، برداشته‌شدن مجاهده، یکسان‌شدن نعمت و بلا نزد عارف و بالاخره فنا و بقا و وحدت است که عارف در درجات بالا، به آن دست می‌یابد. او محبت را هم مقدمه‌ی مشاهده و هم نتیجه‌ی آن می‌داند؛ به این معنا که اگر محبت فزون‌تر شود، مشاهده پدید می‌آید و اگر عارف به مشاهده برسد، محبت حضرت حق در دل او افزون می‌شود. روزبهان بقلی مشاهده را در سه مرحله‌ی عالم الست، دنیای کنونی و عالم آخرت می‌داند.

کشف و شهود در مشرب عرفانی روزبهان بقلی ۵۱

۵. روزبهان در شرح بسیاری از مکاشفات عرفانی خود، از واژه‌ی رؤیت استفاده می‌کند. او رؤیت را به پنج مرتبه‌ی رؤیت قلب و روح و نفس و سرّ و سرالسرّ تقسیم کرده و نتایج هریک را بیان می‌کند.

۶. روزبهان در مشاهدات عرفانی خود به سه ساحت دیدن حق، دیدن مقام خود و دیدن بهشت و سایر مغیبات اشاره دارد و مقام این سه حالت را به ترتیب، مقام رؤیت، مراقبه و محاضره می‌داند.

یادداشت‌ها

۱- در سده‌ی هفتم هجری، تحولی بنیادی و عمیق در عرفان اسلامی پدید آمد. در اثر این تحول، مبانی عرفانی دستخوش تغییر و دگرگونی شد؛ چندان‌که سنت تازه‌ای در عرفان اسلامی شکل گرفت و مرزبندی جدیدی در میان طریقه‌ها و مشرب‌های عرفانی به‌وجود آمد. این مشرب‌ها با طریقه‌های دیگر، در روش، رویکرد، غایت، موضوع و زبان، تفاوت اساسی داشتند. عده‌ای از معاصران برای تبیین این تحول و شناخت ویژگی‌های دو سنت عرفانی پیش و پس از سده‌ی هفتم هجری، عرفان اسلامی را به دو بخش عملی و نظری تقسیم کرده‌اند. بنابر مستندات و قرائن مختلف، عرفان اسلامی بر پایه‌ی دو قوه‌ی نظری و عملی استوار شده و اندیشه و بینش عرفانی کانون و هسته‌ی هر مشرب و طریقه‌ی عرفانی است و تفکیک این دو قوه از یکدیگر ممکن نیست. بررسی‌ها نشان می‌دهد که عرفان و تصوف در همه‌ی دوره‌ها، بر دو قوه‌ی عملی و نظری مبتنی است و بخشیدن صبغه‌ی صرفاً نظری یا عملی به آن، در هیچ دوره‌ای درست نیست. بر مبنای دو قوه‌ی نظری و عملی می‌توان عرفان اسلامی را به دو دوره یا سنت تقسیم کرد: دوره یا سنت اول عرفانی و دوره یا سنت دوم عرفانی. با تبیین ویژگی‌های دو سنت عرفانی، این مجال فراهم می‌شود که سیر تحول و تطور عرفان اسلامی، با روش علمی و منطبق با ماهیت عرفان اسلامی نقد و تحلیل شود (۲۳، ص: ۸۴-۶۵).

۲. ترتیب این مراتب نزد روزبهان اندکی با ترتیب مرسوم نزد صوفیه متفاوت است. در ترتیب مرسوم، مرتبه‌ی نفس، پیش از قلب و روح و عقل قرار دارد (۱۷، ص: ۴).

منابع

۱. قرآن کریم، ترجمه‌ی مهدی الهی قمشه‌ای.
۲. ابن عربی، محمدبن علی، (۱۳۶۶)، *فصوص‌الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهرا.
۳. ابن منظور، محمودبن مکرم، (۱۴۰۸ ه.ق)، *لسان‌العرب*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ارنست، کارل، (۱۳۸۳)، *روزبهان بقلی*، ترجمه‌ی کورس دیوسالار، تهران: انتشارات امیرکبیر.
۵. آملی، حیدربن علی، (۱۳۷۵)، *مقدمه کتاب نص‌النصوص در شرح فصوص‌الحکم*، ترجمه‌ی محمدرضا جوزی، تهران: روزنه.

۵۲ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۶. انصاری، عبدالله بن محمد، (۱۳۸۱)، *منازل السائرین*، ترجمه و شرح روان فرهادی، تهران: مولى.
۷. ایجی، عضالدین، (۱۳۲۵)، *شرح المواقف*، قم: منشورات الشریف الرضی.
۸. راغب اصفهانی، (۱۳۷۵)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، قم: ذوی القربی.
۹. رضی، محمد بن حسین، (۱۳۷۹)، *نهج البلاغه*، ترجمه‌ی محمد دشتی، قم: مشهور.
۱۰. روزبهان بقلی، ابی‌نصر، (۱۳۶۶)، *عبهر العاشقین*، تصحیح و مقدمه‌ی فارسی هانری کربن و محمد معین، تهران: منوچهری.
۱۱. _____، (۱۳۹۳)، *کشف الاسرار و مکاشفات الانوار*، تصحیح و ترجمه‌ی مریم حسینی، تهران: سخن.
۱۲. _____، (۱۴۲۶ه.ق)، *مشرب الارواح*، تصحیح کیالی عاصم ابراهیم، بیروت: نشر دارالکتب العلیه.
۱۳. _____، (۱۳۸۲)، *شرح شطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران: طهوری.
۱۴. سراج طوسی، ابونصر، (۱۳۸۰ه.ق)، *اللمع فی التصوف*، مصر: دارالکتب الحدیثه.
۱۵. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۹۰)، *تفسیر المیزان*، ج ۸، ترجمه‌ی سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۶. طریحی، فخرالدین، (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، ج ۱، به کوشش احمد حسینی، تهران: مکتب المرتضوی.
۱۷. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۲۱ه.ق)، *احیاء علوم‌الدین*، ج ۳، بیروت: المطبعه المصریه.
۱۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن، (۱۳۷۴)، *رساله‌ی قشیریه*، ترجمه‌ی حسن بن احمد عثمانی، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: علمی و فرهنگی.
۱۹. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۰. کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۰)، *اصطلاحات‌الصوفیه*، قم: طبع بیدار.
۲۱. کاشانی، عزالدین محمد بن علی، (۱۳۸۸)، *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. کلینی، ابویعقوب محمد، (۱۳۴۸)، *اصول کافی*، ترجمه و شرح سید قاسم رسولی، تهران: انتشارات مسجد چهارده معصوم.
۲۳. میرباقری فرد، سید علی اصغر، (۱۳۹۱)، «عرفان عملی و نظری یا سنت اول و دوم عرفانی؟»، *گوهر گویا*، شماره‌ی ۲۲، تابستان، صص ۶۵-۸۶.
۲۴. هجویری، علی بن عثمان، (۱۳۸۶)، *کشف‌المحجوب*، مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، تهران: سروش.